3

TEMAS Y TESTIMONIOS

NILDA GUGLIELMI

SOBRE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES E IMAGINARIO

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
PRIMED - CONICET

3

TEMAS Y TESTIMONIOS

NILDA GUGLIELMI

SOBRE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES E IMAGINARIO

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
PRIMED - CONICET

COLECCION
TEMAS Y TESTIMONIOS

Nº 3

SOBRE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES E IMAGINARIO

por

Nilda Guglielmi

Programa de Investigaciones Medievales
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(PRIMED - CONICET)

1991

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (PRIMED)

- Directora: Dra. Nilda Guglielmi
- Subdirectora: Dra. Raquel Homet
- Secretario Académico: Prof. Ariel Guiance

Colección Temas y Testimonios
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN 0327-27-96

NILDA GUGLIELMI

SOBRE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES E IMAGINARIO

"Mi stato inventado una spiegazione e
mi illudevo che fosse vera"
Umberto Eco, *Il pendolo di Foucault*

Nos proponemos un acercamiento a la historia de las mentalidades, al estudio del imaginario en la historia.

Histoire-rétro, a pesar de constituir las nuevas vías de la investigación histórica, ya que los campos de investigación y análisis preferidos son los representados por las culturas anteriores a la industrialización.

Nuevas historias que revelan su filiación puesto que se conocen –aunque sea un término a discutir– como la *nouvelle histoire*, sin duda nuestra exposición adolecerá de francocentrismo.

Como dice uno de los innovadores, las diversas escuelas históricas hispanizan, anglicizan, germanizan o italianizan un término que ha nacido francés, *mentalité*[1].

Por lo demás, hay escuelas históricas no francesas que prefieren otro vocabulario para identificar el campo que intentan abarcar los franceses con su *historia de las mentalidades e imaginario.*

En la historiografía norteamericana aparecen sobre el tapete categorías tales como historia intelectual, historia de las ideas...

Robert Darnton[2] habla del "territorio inexplorado que en Francia se denominó *l'histoire des mentalités*. Este campo aún no tiene nombre en inglés, pero sencillamente podría llamarse historia cultural, porque trata nuestra civilización de la misma manera como los antropólogos estudian las culturas extranjeras. Es historia con espíritu etnográfico".

Creo que el análisis de ambas posiciones –o mejor– de ambos vocabularios, implicaría entrar en un intento de precisiones, en una búsqueda de límites primero y luego en una necesaria comparación que no corresponde realizar en este caso. Nos limitamos pues al análisis de las categorías mencionadas.

Digo que mi exposición adolecerá de francocentrismo. También de medievalismo. Y esto por varios motivos. En primer término, en razón de mi propia especialidad que me lleva a interesarme por ese campo de investigación y, en segundo lugar, debido a que son los **historiadores-*étoiles*** que se dedican a la Edad Media quienes, en mayor medida, han abierto camino en esta reflexión.

En 1985 se llevó a cabo una mesa redonda organizada por la revista Manuscrits, el título de tal debate es expresivo: *La historia de las mentalitats: una polemica oberta*[3]. Y, en efecto, se plantea la discusión sobre este campo nuevo –aparecido hacia los años '60– y poco acotado de la historia.

Joseph Fontana, en su exposición, ataca con vehemencia a los historiadores franceses, portaestandartes de la corriente. Pensamos acertadas las palabras de otro de los panelistas –Josep Ma. Salrach– quien califica la intervención de Fontana no tanto de crítica como de befa.

Salrach también subraya con acuidad los motivos de las duras palabras de Fontana. Existe por una parte –dice– confusión entre historia de las mentalidades e historiadores de las mentalidades. Es decir, no es el nuevo campo de análisis histórico el que carece de interés, los que carecen de valores en tal caso son algunos historiadores que cultivan la disciplina. La historia de las mentalidades no puede calificarse solamente como una moda o una frivolidad.

Es posible que la historia de las mentalidades sea rechazada por algunos historiadores puesto que implica la desideologización de la historia.

Aaron Gourevitch –en un artículo en que evidentemente desea señalar las excelencias de la *perestroïka* (nuevo pensamiento)– dice taxativamente: "El estudio de las mentalidades ha desideologizado la historia"[4].

En un editorial publicado en *Annales* en 1988 aparece una frase a examinar: "Aujord'hui le temps semble venu des incertitudes". Como bien dice Carlo Ginzburg, al comentarlo, esas incertezas corresponden a la pérdida de confianza "hacia los paradigmas dominantes... (marxismo, estructuralismo, enfoque cuantitativo de la historia)"[5].

Por otro lado –si volvemos a las palabras de Fontana– el desenvolvimiento historiográfico de Francia y España presenta ritmos diferentes, de allí el desentendimiento que se produce. Desentendimiento que puede reanudar, en el caso de la historiografía que se niega a abordar los nuevos ámbitos históricos, en un claro reduccionismo.

Creo que antes de entrar en el análisis de las tendencias mencionadas, hemos de entender que son –como las que las han precedido– enfoques que nos brindarán calas en determinadas direcciones de la historia que no ofrecerán la totalidad del panorama de una época, que no podrán aprehenderla.

Recordemos que "Georges Duby ha intentado definir la feudalidad como una mentalidad y tiene razón de haber subrayado que es *también* una mentalidad pero que no es *sólo* una mentalidad"[6].

Tendríamos que destacar algo, por lo demás confesado abiertamente por los nuevos historiadores franceses –que han surgido o están en relación con la escuela de *Annales*– su escaso interés por la reflexión metodológica. "Los ensayos más teóricos de los historiadores de esta escuela son tratados de artesanos que reflexionan sobre su *métier*"[7].

Para esta aproximación al tema propuesto podríamos establecer los siguientes apartados:

1. La transformación de la historia. Cronología y características.
2. Definición de las nuevas tendencias.
3. Fuentes y metodología.
4. El perfil del nuevo historiador.

Desequilibraremos este posible esquema y concederemos mayor extensión a la definición de las nuevas tendencias así como al examen de fuentes y metodología, sin establecer límites y cortes demasiado netos, sino imbricando ambos temas.

Por lo demás, la *nouvelle histoire* nos lleva a examinar con cuidado el problema de la interdisciplina. Su importancia nos obligaría a dedicarle extensos párrafos. Pensamos que aquí sólo corresponde aludir a su influencia en los recientes caminos intentados por la historia.

El atractivo y potencia de los nuevos campos del conocimiento –inaugurados o desarrollados en el siglo XX– se impusieron a la historia. El saber histórico corrió el peligro de ser atrapado e incluso devorado por esas nuevas disciplinas invasoras. Como decimos más adelante, la historia reaccionó y de posible devorada se convirtió en devoradora. De allí las nuevas características de la historia, tan influida por la antropología, la psicología, la semiología, las ciencias sociales... Hubo de luchar con disciplinas de intenciones imperialistas. El equilibrio resulta, pues, difícil. Pensamos que el desafío persiste y ha de ser resuelto constantemente. De allí la multifacética historia con que hoy nos enfrentamos y que da lugar a tantas reflexiones.

La historia de las mentalidades, la historia del imaginario, parecen haber desplazado definitivamente a la historia *événementielle* o fáctica. Ellas no abrieron ciertamente el camino de este desplazamiento; puntas de lanza habían sido la historia económica y la historia social.

Cambios todos que se habían operado con la aparición de *Annales*, con la obra de sus fundadores, entre otros.

Sin duda, en la historia de las mentalidades abrieron camino *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch o algunos capítulos de su *Sociedad feudal* como por ejemplo: "Maneras de sentir y de pensar".

Hoy, sin embargo, la historia *événementielle* comienza a ser reconsiderada, se valoriza su aporte.

Se subraya especialmente la importancia de los acontecimientos rupturistas. Ejemplar es, en este sentido, el libro de Georges Duby, *Le dimanche de Bouvines*[8]. Los acontecimientos son como piedras que caen en un estanque, se expresan en innumerables ondas concéntricas que son las que interesan fundamentalmente al historiador.

Por un lado el acontecimiento aparece valorizado; nudo, centro, detonador; por el otro, se recuperan los que parecían dominios olvidados de la historia.

Los desdeñados géneros de historia política o historia militar, de historia de las instituciones... aparecen revigorizados, el historiador interpreta sus datos desde ópticas diferentes, siendo la antropología uno de los prismas predilectos.

Uno de los fenómenos rupturistas en mayor grado como son las guerras permiten realizar la valorización –no

siempre clara– del aporte *événementiel* en la tarea del historiador. "Entre las ilusiones de la historia –memoria siempre inclinada a exagerar el acontecimiento guerra; las facilidades de la historia *événementielle* a menudo inclinada a cargar perezosamente una gran parte de responsabilidad a las guerras en las mutaciones de las sociedades y de las mentalidades; los excesos de la historia extructural en su desprecio respecto de lo que es un acontecimiento por grande, y largo que sea es necesario elaborar un análisis más sutil"[9].

Un delicado equilibrio que hay que establecer, una posición que, sin duda, no ignora como hasta ahora se ha hecho, el acontecimiento que –a veces– logra un paso decisivo. Dice Le Goff: "Del modelo de la guerra como corte, como creadora de un fundamental antes y después, volveré a hablar, según mi experiencia vivida con motivo de la Segunda Guerra Mundial"[10].

Paul Ricoeur define a la historia en estos términos[11]: "La historia es esencialmente equívoca en el sentido que es virtualmente *événementielle* (fáctica) y virtualmente estructural".

A los historiadores de las nuevas corrientes corresponde superar esta aparente dicotomía.

Tomaremos como núcleo de esta exposición fundamentalmente las definiciones intentadas.

Jacques Le Goff realiza el examen de la historia de las mentalidades en un estudio incluido en el III volumen de *Hacer la historia*[12]. El mismo título, *Una historia ambigua* parece proponer dudas sobre la naturaleza de la historia de las mentalidades.

Coincido con Ricoeur quien señala que los historiadores franceses juegan un poco con esa ambigüedad, esta historiografía se complace en poner el acento sobre las "irresoluciones" de la misma[13].

Cita Le Goff una frase de *A la recherche du temps perdu. Le côté de Guermantes*: "Mentalité me plaît. Il y a comme cela des mots nouveaux qu'on lance". Se ensaya, se intenta. Parecería una tendencia signada por la moda.

La historia de las mentalidades ha sido acusada –según hemos dicho– de ser una forma de moda histórica o una frivolidad. Pensamos que este campo de investigaciones surge fundamentalmente del interés de la historia por la psicología –una de las maneras en que ha expresado su tendencia a la interdisciplina–.

Los creadores del término defienden su legitimidad. Georges Duby dice de qué manera llegaron –él y Robert Mandrou– a acuñar la palabra *mentalidad*. Preocupados por lo mental colectivo consideraron legítimo pasar del término *mental* al de *mentalidad*. Reconoce su ambigüedad, su vaguedad, utilizado para cubrir demasiados campos y connotaciones, pero piensa también que su utilidad no puede ser discutida. Y que la tarea de delimitación propuesta por Le Goff es fundamental para precisar contornos [14].

También Jean-Claude Schmitt[15] reacciona ante la posibilidad de considerar sólo moda tanto a la *mentalidad* como al *imaginario*. Piensa que esta última palabra tiene no sólo razón de ser sino que, además, es necesaria.

Jacques Revel dice al reflexionar sobre *mentalidad* que "los historiadores estaban convencidos que aplicando los métodos y los conceptos de la psicología a la materia histórica lograrían algo nuevo". El mismo historiador hace un análisis de las crisis que han afectado esta tendencia, su recuperación y los motivos del renovado interés.

Uno de esos motivos fue –para Revel– el fin del optimismo progresista de la *inteligentzia* francesa a mediados de los años '60 en relación con las formas coloniales. Esos intelectuales pensaron que "realmente no tenía mayor sentido aquella historia que hasta ese momento creía en el progreso del hombre". A una historia que no funcionaba, había que oponer una contrahistoria: "puesto que lo que 'se movía' en la historia no confirmaba lo que se esperaba, desde ese momento se interesaría por lo que 'no se movía' "[16]. Por supuesto, la historia de las mentalidades se avenía perfectamente con el concepto de larga duración[17].

Los años '60 –clave también en la lucha entre historia y ciencias sociales– vieron a la historia tratar de incorporarse esas nuevas disciplinas exitosas y el instrumento que le permitió esa incorporación fue la historia de las mentalidades. La historia pasó de ser posible fagocitada a fagocitadora.

A pesar de todo, Le Goff, en el artículo de *Hacer la historia*, afirma su confianza en el porvenir de esta problemática histórica. Una tendencia que ha solicitado préstamos a diversas disciplinas, que ha trabajado con numerosos testimonios.

Esta tendencia de historia de las mentalidades se encuentra muy ligada a la historia social.

Como dice Le Goff: "Las mentalidades mantienen con las estructuras sociales relaciones muy complejas pero sin estar separadas de éstas"[18].

Pero tal vez debemos proponer una definición de *mentalidad* según las palabras del autor que mencionamos: "La mentalidad supera pues el campo de la historia, pretende satisfacer las curiosidades de los historiadores decididos a avanzar. Y, en primer lugar, va al encuentro de otras ciencias humanas" [19].

Recordemos ahora las palabras de José Luis Romero, palabras que nos ilustran sobre el sentido de este término, *mentalidad*. Duby cree en "la importancia fundamental del estudio mal llamado, las mentalidades"[20].

Romero contrapone las ideas sistemáticas y las ideas no susceptibles de un análisis riguroso. Ideas que consti-

tuyen el patrimonio de todos. "Son ideas, opiniones, creencias, marcadas con ese fuerte signo social que es el consenso. Son operativas, vigentes: actúan"[21].

Un poco más adelante, Romero hace un resumen de su pensamiento. "En síntesis, el campo de las mentalidades no es el del pensamiento sistemático sino el de ese caudal de ideas que en cada campo constituye el patrimonio común y del cual aquél es como una especie de espuma, en relación no siempre coherente. La mentalidad es algo así como el motor de las actitudes. De manera poco racional a veces, inconsciente o subconscientemente, un grupo social, una colectividad, se planta de una cierta manera ante la muerte, el matrimonio, la riqueza, la pobreza, el amor, el trabajo... Hay en el grupo social un sistema de actitudes y predisposiciones que no son racionales, aunque quizá lo fueron alguna vez, pero que tienen una enorme fuerza porque son tradicionales. Precisamente a medida que pierden racionalidad, a medida que se hace menos claro el origen de la norma, de la disposición, del juicio de valor, las actitudes se hacen más robustas, pues se va reemplazando el sistema original de motivaciones por otro irracional, que toca lo carismático y que culmina cuando –casi expresamente– son retiradas de la discusión"[22].

Romero hace una propuesta que –escrita hace tantos años– coincide con la opinión de Jacques Le Goff cuya cita haremos *a posteriori*.

En alguna medida también se acerca a la definición de Robert Mandrou: "La historia de las mentalidades tiene por objetivo la reconstitución de los comportamientos, de las expresiones y de los silencios que traducen las concepciones del mundo y las sensibilidades colectivas, representaciones e imágenes, mitos y valores, reconocidos o sufridos por los grupos o por la sociedad global y que constituyen los contenidos de las psicologías colectivas; proporcionan los elementos fundamentales de esta investigación..."[23].

En el mismo artículo, Mandrou nos ofrece una frase que es casi coincidente con palabras de Romero: "Todo grupo social –incluso toda sociedad global– admite para vivir un cierto número de representaciones de la naturaleza, de la vida y de las relaciones humanas, de Dios (o de los dioses)"[24].

Es, como ha dicho Romero, una colectividad que enfrenta de una cierta manera los grandes problemas, sus actitudes y resoluciones. "Es igualmente necesario encontrar los comportamientos sociales dominantes"[25]. Ellos nos permiten lograr el clima de una época. Un *clima* del cual todos participan. Para aclarar plenamente esta coherencia creo que es oportuno echar mano a las palabras de Robert Darnton[26] con las que establece la coincidencia que puede existir entre todos los miembros de una sociedad, desde el iletrado al intelectual. "Puede haber espacio para Diderot y Rousseau en un libro sobre *les mentalités* del siglo XVIII francés. Al incluirlos junto con el campesino que narra cuentos y el plebeyo que mata gatos, he renunciado a la distinción usual entre la cultura elitista y la popular y he tratado de mostrar cómo los intelectuales y la gente común se enfrentan al mismo tipo de problemas".

Dice luego Romero: "El análisis histórico consiste precisamente en estudiar cuál es la relación, compleja y dialéctica, entre la estructura real y la ideológica, o sea entre las cosas, lo que hay, lo que pasa, y la imagen que el individuo se hace de ellas y el proyecto que imagina a partir de esa imagen"[27].

Imagen, imaginar, palabras que encontramos en conexión con otro término empleado por Le Goff: "l'imaginaire", el imaginario.

Imaginario, se trata de un concepto de difícil aprehensión ligado a otros que lo exceden o que no le corresponden completamente: la representación, la fantasía, la ideología... ¿Podríamos definir el imaginario como el conjunto de representaciones que expresan la imagen que los actores se hacen de su propia vida? Estos actores se referirían a ese conjunto de representaciones al desear o tratar de actuarlo o de destruirlo. Sería un sistema de referencias –expresadas en imágenes– en perpetua elaboración. Esta definición se acerca enormemente –según veremos– a la que de ideología utiliza Georges Duby tomándola de Althusser.

Pero continuemos con el pensamiento de Le Goff.

Abordar el imaginario significa abordar lo que está vivo y consciente en una sociedad: "Es un fenómeno colectivo, social, histórico. Una historia sin el imaginario es una historia mutilada, descarnada".

El imaginario es pues vivo y mudable y permite –según Le Goff– penetrar en lo profundo de la evolución histórica de una sociedad[28].

Evelyne Patlagean –consagrada especialmente a la historia de Bizancio– nos ofrece también su definición de imaginario: "El dominio del imaginario está constituido por el conjunto de las representaciones que desbordan el límite determinado por las comprobaciones de la experiencia y los encadenamientos deductivos que éstos autorizan. Es decir que cada sociedad, incluso cada nivel de una sociedad compleja, tiene su imaginario. En otros términos, el límite entre lo real y lo imaginario se revela variable, mientras que el territorio atravesado por él permanece por el contrario siempre y en todos lados idéntico puesto que no es otro que todo el campo de la experiencia humana, de lo más colectivamente social a lo más íntimamente personal..."[29].

Sin duda, las definiciones traen aparejada la aparición de un vasto campo de investigación, se abren para el historiador horizontes casi infinitos que tiene que abordar, explorar, domeñar... mediante nuevas técnicas y considerando un material no tradicional.

Acabo de decir que con el imaginario se abre un vasto campo de investigación. Me pregunto ahora si el imaginario no será sólo eso, un terreno de análisis constituido por representaciones de diverso tipo, algunas inmediatas, las imágenes que nos proporcionan especialmente las artes plásticas, y otras, inasibles si nos movemos dentro de los valores de la realidad concreta, que corresponden a expresiones psicológicas más profundas, que las que pueden constituir el material que interesa a la historia de las mentalidades. Los sueños se han transformado en material privilegiado de análisis en los últimos años.

En realidad, creo que tendríamos que ahondar en el concepto de *imagen*. Me parece entrever que el concepto que utilizan los historiadores es lo que se ha llamado *imagen remanente* o *consecutiva*, una especie de reflejo o doble remanente de la sensación[30].

La imagen llega a entenderse como "un mixto sumamente equívoco a mitad de camino entre la solidez de la sensación y la pureza de la idea"[31].

Los *nouveaux historiens* parecen ligar de manera preferente *imagen* y *memoria*. Supongo que no tendrían que restringirse ni a la *imagen-miniatura* (es decir, la copia de las cosas objetivas) ni a la *imagen-recuerdo*. En todo caso, pienso que tendrían que establecer con cuidado una definición de imagen, o *su* definición de *imagen*, llamando en su auxilio el largo análisis filosófico existente sobre el tema.

Creo que podríamos terminar estas reflexiones con las palabras de Kaufmann[32]: "La relación de imagen e imaginario no es un aspecto particular del problema, es el problema mismo del imaginario".

Hemos aludido a expresiones psicológicas profundas como terreno de análisis del imaginario. Creo que, en ocasiones, se confunde el material a examinar y el terreno explorado.

En algún pasaje de *Immagini e immaginario* de Vovelle[33] se desliza otra de las frecuentes confusiones que aparecen en las definiciones, la relación entre imaginario y maravilloso. Lo maravilloso puede ser terreno a explorar por el imaginario, lo maravilloso puede ofrecer sin duda un material importantísimo a esta tendencia pero no es privativo de la misma. Lo maravilloso, también puede brindar elementos esenciales a las ideologías.

La jerarquía celeste ordenada, actuando un cosmos que ha de reflejarse en las monarquías medievales, los reyes santos, los reyes sanadores, los santos protectores... son algunas expresiones que podrían citarse en que lo maravilloso puede expresarse en la ideología.

Surge una nueva duda. Si el imaginario tiene entidad propia o si ha de ser considerado dentro de la historia de las mentalidades o si es una derivación de éstas o si las prolonga y se autonomiza.

Creemos que en la definición de Mandrou que hemos citado más arriba aparece esta indecisión de límites. Recordemos esas palabras: para este autor la historia de las mentalidades traduce no sólo las concepciones del mundo de ciertos grupos sino también "representaciones e imágenes". Evidentemente, Mandrou incluye dentro de los elementos que constituyen la historia de las mentalidades a aquellos que consideramos propios de *el imaginario*.

En esta tendencia de la nueva historia hacia el psicoanálisis vemos al historiador buscar insistentemente material que le permite realizar una *histoire des profondeurs*[34].

Los historiadores que han encarado estas nuevas orientaciones intentan definiciones que presentan límites imprecisos, que se confunden y que desorientan al lector.

Recordemos que Le Goff considera fundamental la relación de *imagen* visual y de *imaginario*: "todo un imaginario puede ordenarse alrededor de este llamado a un sentido, el de la visión y de una serie de imágenes y de metáforas visuales"[35].

Aceptamos la importancia de la imagen visual pero subrayamos que no podemos confinar el imaginario a una exclusiva relación con lo visual. Creo que el libro de Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social. XVIII-XIXe siècles*, parecería apoyar nuestra opinión: "el olfato sacude el psiquismo más profundamente que el oído o la vista, parece hundirse hasta las raíces de la vida"[36].

A través de las diferentes definiciones vemos que los historiadores mezclan nociones que –como *lo* imaginario y *el* imaginario– son diferentes aunque estén conectadas y –aún más– íntimamente imbricadas. Tal vez en algún momento sea difícil separar netamente los dominios de uno u otro campo. Trataremos de hacerlo estableciendo esta dualidad aunque pueda tomarse como una convención.

- *lo* imaginario

Entendemos por *lo* imaginario el proceso, los resortes de constitución y fijación de las imágenes o representaciones[37].

En la antropogénesis consideramos que es la adquisición del recurso con auxilio externo. Luego se da la repetición de dicho recurso, una vez que está en poder del hombre, éste lo puede hacer funcionar por sí mismo. En este caso es autónomo aunque esto no quiere decir independiente de influencias externas. Puesto que está en relación necesaria con la fantasía o *imaginatio* que presupone el acto del sentido común (sensibilidad).

Podríamos recordar aquí –como lo hace también Jean-Claude Schmitt en el artículo mencionado en nota– cuáles son las funciones que determina en el hombre la psicología medieval, inspirándose en Aristóteles. La primera potencia de la sensibilidad interior es el *sensus communis* que recibe las impresiones de los sentidos. Otras potencias conservan las formas sensibles. Ellas son: la *memoria* que recuerda algo en cuanto aprehendido por la sensibilidad o el intelecto; la *phantasia* o *imaginatio* que sólo conserva formas recibidas por los sentidos sin tener "conciencia de origen en el pasado". Ambas potencias suponen el acto del sentido común (*sensus communis*) ya mencionado. Es decir que la fantasía, aunque conserva imágenes, es atemporal mientras que la memoria da sentido del tiempo.

Se agrega a ellas la *æstimativa* que se expresa como valoración de bueno o malo, de beneficioso o nocivo, aparece como instinto de conservación en el animal, como opinión en el hombre.

Todas estas potencias no bastan –no obstante– para allegar el conocimiento. Para conocer, se hace necesaria una facultad que ponga en acto las imágenes aportadas por las potencias sensibles y las eleve al concepto.

Esa facultad es –precisamente– el intelecto y –en particular– uno de sus aspectos, que es el llamado "agente".

Esta distinción de las potencias *animae* nos permite hablar sobre algunas de ellas, fundamentales en el proceso mencionado.

La fantasía trabaja sobre los datos de los sentidos. El fantaseo permite crear y suscitar imágenes o representaciones que puede combinar. Cuando suscita esas imágenes nuevamente, es decir, cuando reitera, en esas reiteraciones que se producen *a posteriori* de la primera fijación, la fantasía actúa independientemente en el tiempo en relación con las cosas reales (así por ejemplo, podemos evocar la imagen de un objeto, paisaje, pintura, persona... determinados, en un momento posterior a aquél en que se constituyó la imagen primera).

Esas imágenes producidas por la fantasía también son independientes en lo relativo a la coherencia, es decir, la realidad tiene y ejerce una lógica propia que no es necesariamente la ejercida por la fantasía (por ejemplo, el olifante de Roldán puede escucharse a muchas millas de distancia o el héroe puede vencer, solo, a innumerables enemigos).

Aristóteles ha señalado la relación entre potencia imaginativa y objetos sensibles: "la fantasía es un movimiento producido por el sentido". Santo Tomás comentando este pasaje agrega que el hombre posee facultad "que por composición y división forma diversas imágenes de las cosas aun sin que los sentidos las hayan percibido"[38] como tales. Las representaciones determinadas por los datos de los sentidos elaborados por la fantasía son a la vez *fantasías* o *fantasmata*; son imágenes o *eídola*; se diferencian de las ideas o *eide*.

Aunque ligadas a los sentidos consideramos que los *eídola* son representaciones profundas que se diferencian de las sensaciones y que no poseen la nitidez y racionalidad de las ideas.

Decimos que se diferencian de las sensaciones y además son actualizables –como hemos dicho más arriba– pero no necesariamente por medio de percepciones.

- *el* imaginario

Por *el* imaginario entendemos el conjunto de representaciones que pueden ser de pertenencia individual o colectiva pues todo individuo participa –y con participar no quiero decir siempre *adherir*– del conjunto de representaciones colectivas. Consideramos el imaginario como el acervo de *eídola*.

Cuando hablamos de *colectividad* sabemos que puede tratarse de grupos más o menos extensos hasta entender por tal toda una sociedad compleja.

Considero que *el* imaginario colectivo tiene mayor fuerza de anclaje, fija durante más tiempo las imágenes, de alguna manera todo un grupo se constituye en custodio, ejerce controles sobre el acervo que es *el* imaginario.

El imaginario individual es –en principio– más libre, sin ataduras ni frenos, está en relación con el dinamismo de *lo* imaginario individual pero se conecta y, de ordinario, se limita en su confrontación con *el* imaginario colectivo.

Como vemos hay una influencia mutua entre imaginario colectivo e imaginario individual. Por tanto, la presión del imaginario colectivo es sólo una de las posibilidades de influencia. Porque, sin duda, también puede existir la dirección inversa, es decir, las imágenes producidas por *lo* imaginario individual y que constituyen *el* imaginario individual pueden imponerse a todo un grupo, de cualquier extensión que fuere.

Cuando hablamos de *una sociedad* entendemos una sociedad historizada.

Creo que estas últimas palabras nos permiten volver a las definiciones anteriores para que podamos entender cómo se da en el cuerpo social, la relación sociedad-individuo.

Es interesante destacar las palabras de Patlagean, la necesidad de "aprehensión total del hombre ser social e individuo"[39].

Individuo no sólo en un contexto social o político sino como sujeto definido por sus expresiones culturales o psicológicas.

Creo que no podemos profundizar aquí la relación que se plantea entre individuo y sociedad. Tal vez un ejemplo puede aclararnos cómo interfieren grupo e individuo. Podríamos reflexionar también sobre la teoría que nos dice que en una sociedad determinada "el sujeto del conocimiento es transindividual; es la sociedad (o grupo humano determinado) la que en realidad conoce; todo objeto es percibido en función de una visión del mundo culturalmente condicionada"[40]. En todo caso, es necesario preguntarse cómo se ligan la experiencia individual y la experiencia colectiva.

Las siguientes palabras de Robert Mandrou también nos plantean ese difícil problema de la relación individuo-sociedad: "... La psicología colectiva de un grupo no es la suma de psicologías individuales, así como ese grupo no es una simple adición de individuos".

Mandrou considera que los métodos de investigación psicoanalítica que tienen validez para los individuos no son inmediatamente transportables a los grupos ni a la sociedad global[41].

Sin duda, las dimensiones psicológicas de individuo y sociedad no son identificables pero, en verdad, nos parece que la relación no puede ser menos que flexible, mutuamente influyente, considerando que la fuerza del grupo tiene una enorme capacidad de imposición en las resoluciones y conductas del individuo que a él pertenece, que en él está inmerso.

Destaquemos que en la definición de Schmitt, el autor dice que *el imaginario* es el conjunto de procedimientos individuales y colectivos que elaboran y emplean imágenes. No nos aclara cómo se enlazan ambos procesos, luego se referirá a la analogía que se establece entre el hecho individual y el hecho colectivo como circunstancia que puede explicar el funcionamiento del imaginario colectivo. Y considera que es a nivel individual donde se pone de relieve la actividad específica del espíritu llamada imaginación, fundamento de *el imaginario*.

En otro pasaje afirma que es necesario destacar la capacidad esencial de las culturas: "su capacidad para fabricar imágenes y hacernos pensar colectiva e históricamente". Es decir, Schmitt realiza la diferenciación entre *el imaginario* individual y colectivo, establece analogías pero no nos explica conexiones, posibles desplazamientos de los contenidos de uno a otro campo.

Vayamos al ejemplo que dijimos tomaríamos. Tal vez aclare estas dudas.

Pienso que es posible utilizar las palabras del Carlo Ginzburg de *I benandanti* como un índice de la discusión posible[42].

Ese *benandante* –elegido desde el nacimiento por la *cofia* que lleva alrededor de su cuello, la membrana amniótica con que había nacido– luego de sufrir su iniciación en forma de un misterioso letargo poblado de personajes y acontecimientos destinados a repetirse podía –al surgir de ese ensimismamiento– aliviar los terrores colectivos, las ansiedades de la población campesina asaeteada por el temor del hambre, de la muerte, de la vida en el más allá. "Allí donde esperábamos encontrar al individuo en su inmediato supuesto fuera de la historia, encontramos la fuerza de las tradiciones de la comunidad, los espíritus y las necesidades ligadas a la vida en sociedad".

Ginzburg ha dado enorme importancia a los testimonios individuales. Considera que esos testimonios pueden encuadrar con mayor precisión los conceptos de "mentalidad" o de "psicología colectiva" que entiende "vagos y genéricos". Se refiere a las "actitudes singulares cuya historia, en apariencia, parece imposible de describir y sin las cuales, en realidad, la historia de las 'mentalidades colectivas' no es más que una sucesión de tendencias y de orientaciones tan abstractas como desencarnadas"[43].

Creo que es importante subrayar estos pasajes puesto que intentan solucionar el problema del enlazamiento de *lo colectivo* y *lo individual*. Y por supuesto implican una justificación del tratamiento de estos casos individuales. Como será el ejemplo posible de *La bruja de Jasmin* de Le Roy Ladurie[44].

El propósito de conocer al hombre integral nos hace recordar las palabras de Eco refiriéndose a la Alta Edad Media: "Platón y Agustín habían dicho todo lo necesario para comprender los problemas del alma, pero las cosas se volvían oscuras cuando se trataba de saber qué era una flor o el nudo de tripas que los médicos de Salerno exploraban en el vientre de un enfermo, o por qué era benéfico tomar aire fresco en una noche de primavera. De tal manera que era mejor conocer las flores por las miniaturas de los visionarios, ignorar que existiesen las tripas y considerar las noches de primavera como una peligrosa tentación. Así la cultura europea estaba dividida: si se entendía el cielo, no se entendía la tierra". La historia practicada en una época no muy lejana dicotomizó, partió al hombre, se consagró a conocer al hombre social y político, ignoró al individuo interior, dejó su estudio para otras disci-

nas. Que evidentemente lo estudiaron pero sin historizar sus actitudes. La historia actual, en cambio, se preocupa por ese hombre interior midiéndolo además con sus valores de espacio y tiempo[45].

Considero que las definiciones tanto de historia de las mentalidades como de imaginario que nos ofrecen los historiadores que las practican son insuficientes o inexactas, de ordinario se asemejan más a intentos que a afirmaciones seguras y netas.

Por lo demás, esas definiciones fijan momentos sumamente fugaces en el desarrollo de la historia. Al hablar de su labor junto a Pierre Nora en la concreción de *Faire l'histoire* dice Le Goff: "No bastaba proporcionar una imagen de la disciplina tal como era; era necesario pensar en qué habría de transformarse"[46].

Nos preguntamos si el historiador tiene los elementos intelectuales necesarios, si su *métier* lo capacita como para llevar a cabo una reflexión precisa acerca de su labor. Nos preguntamos si ésta no es la tarea del filósofo.

Georges Duby dice diferenciando su condición de historiador de la consagración de Guy Lardreau a la filosofía: "no tengo demasiado gusto por las teorías; *hago* mi trabajo y no reflexiono demasiado sobre él"[47].

Le Goff nos da una respuesta, *su* respuesta sin duda pero que es importante recoger. El también se interroga, a quién corresponde la reflexión sobre el *métier* y el dominio del historiador, si al historiador o al filósofo.

Reivindica –luego de manifestar su desconfianza respecto de la filosofía de la historia– la capacidad del historiador de pensar la ciencia histórica, no pretende actuar una metodología pero sí realizar "una reflexión necesaria sobre la historia que se hace y sobre la historia a hacer"[48].

Creo que el intento que se expresa en esta frase aunque trate siempre de ejercerse, no siempre da en el blanco. A veces se recorre un largo camino de hesitaciones y dudas.

Por ello tal vez, las definiciones que hemos mencionado no son seguras y netas.

Jacques Revel ve con acuidad la dificultad que presenta la definición de mentalidad: "la historia de las mentalidades es una noción operativa porque es una noción vaga..." "No obstante esto, la historia de las mentalidades tiene unas constantes que la definen –el hecho de privilegiar lo colectivo por sobre lo individual o el hecho de privilegiar los procesos culturales: no conscientes, no pensados por sobre los procesos culturales conscientes, controlados... o la tendencia de privilegiar la cuestión psicológica por sobre la intelectual, el aspecto emotivo por sobre el racional–, que le dan una cierta unidad pero, según mi parecer, con esto no se quiere decir que la historia de las mentalidades tiene unos procedimientos codificados y una metodología rigurosa"[49].

En consecuencia, creo que, sin desdeñar estas definiciones, debemos confrontarlas –y tal vez complementarlas– mediante el análisis de las obras que supuestamente responden a estas tendencias. En estos campos la definición habría de ir acompañada por la indicación –o por lo menos la insinuación– de vías a seguir, documentos a atacar, el empleo de instrumentos mentales y materiales. Todo esto intentado por Jean-Claude Schmitt en el artículo citado.

Creo pues que lo más importante será realizar una tarea de decodificación de los trabajos de estos historiadores, esos trabajos serán testimonios *du vécu* que los historiadores aprecian y utilizan. Ellos nos enseñarán a su vez cómo utilizarlos.

Estos estudiosos intentan fundamentar sus métodos. "Una de las grandes adquisiciones de la historia que se renueva desde hace 50 años es la de haber ampliado su documentación a todo lo que es memoria" dice Jacques le Goff[50].

Documentos que fundamentan una historia profunda a pesar de la aparente levedad de sus temas. "Al documento tradicional, historia muerta, ella [la historia] ha agregado el documento vivo. En primer término, merced a la historia de las mentalidades y de las sensibilidades, dando vida a los documentos del pasado, poniendo a punto métodos más científicos para realizar una resurección que Michelet sólo confiaba a la imaginación a pesar de devorar archivos".

En este párrafo creo que es oportuno subrayar la oposición: historia muerta - documento vivo, que es en el fondo una manera de calificar las fuentes en vivas y muertas, calificación improcedente a mi juicio. Que algunos documentos sean más atractivos no implica la menor vitalidad de los otros, en que existen vida, pasiones, intenciones, aunque se enmascaren con lenguaje legal, con fórmulas administrativas. El documento cancilleresco no es un elemento muerto, creo que sí presenta mayores resistencias al historiador que quiere manipularlo, cosa que puede hacer en mayor medida con fuentes de una naturaleza más abierta, que se presentan menos en guardia ante el asalto subjetivo del historiador, más dispuestas al diálogo.

Pero –ciertamente– los nuevos testimonios de lo vivido pasado (*le vécu passé*) deben ser manejados de manera particular, con una crítica sumamente prudente. Jacques Le Goff dice: "No puedo garantizar sino mi buena fe y el uso honesto del utilaje todavía imperfecto de que dispongo (pero yo sé que buena fe y honestidad profesional son en parte ilusorias)"[51].

Una declaración neta de que están haciendo "camino al andar". Reiteramos nuevamente que, a través de las

definiciones, las diferencias entre historia de las mentalidades e imaginario no aparecen bien marcadas.

Pensamos que, de más en más, los historiadores se extienden a los niveles de la historia que necesitan del auxilio de la psicología.

Terrenos interesantes y peligrosos ante los cuales algunos historiadores se fijan límites. "Yo me acercaba constantemente a una historia de las profundidades..." dice Jacques Le Goff[52].

"Sin embargo, me detenía siempre al borde del psicoanálisis por incompetencia, sobre todo y por la inquietud ante la dificultad de pasar en este dominio de lo individual a lo colectivo y más aún ante los estragos entre los jóvenes investigadores de una utilización del psicoanálisis bautizado junguiano que es, como me lo dicen algunas inteligencias capaces, una caricatura del verdadero pensamiento de Jung, en una palabra, no veo bien cómo una historia auténtica podría acoger arquetipos, esos fantasmas intemporales, tartas de crema de una larga duración delirante. Por el contrario, el recurso al psicoanálisis se me aparece como un horizonte que debe mantenerse abierto", prosigue.

Para Le Goff, la historia de las ideologías, la historia de las mentalidades y la historia del imaginario pueden comprenderse en lo que llama *historia de las representaciones*[53].

Antes de mencionar las características de cada una de ellas, pensamos la definición de Lucien Febvre de "utilaje mental": "el conjunto de las categorías de percepción –los sentidos–, de conceptualización –las ideas–, de expresión –las palabras–, y de acción –los gestos– que estructuran la experiencia tanto individual como colectiva"[54].

La historia de las ideologías sería la "historia de las concepciones globales de la sociedad".

La historia de las mentalidades constituiría parte de esa globalidad y podría definirse como "historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época". Y por fin, la historia del *imaginario* o "historia de las producciones del espíritu ligadas no al texto, a la palabra o al gesto sino a la imagen". Ese imaginario "que permite tratar el documento literario y el documento artístico como documentos históricos de pleno derecho a condición de respetar su especificidad, historia de las conductas, de las prácticas, de los rituales que reenvía a una realidad oculta subyacente o historia *simbólica* que tal vez un día conducirá a una historia *psicoanalítica* cuyas pruebas de *status* científico todavía no parecen estar reunidas".

Creo que es preferible hablar –e intentar– no tanto una *historia psicoanalítica* sino una *historia psicológica* o *psicologizante*. Nos parece más amplio, se avanza sobre el terreno psicológico, no se adhiere a ninguna resolución terapéutica.

De todas maneras, observamos que los *nouveaux historiens* estiman que la influencia de Freud ha sido tan importante como la de Marx[55].

En estos intentos de definición vemos debatirse al historiador francés en medio de un terreno poco acotado.

En muchos casos, las definiciones de historia de las mentalidades, de imaginario, preludian la obra de los historiadores franceses.

Probablemente para orientar al lector, pero también, sin duda, porque el mismo autor quiere reflexionar sobre su propósito, tratar de aislarlo con claridad. Intento que no siempre se cumple.

Esto es lo que sucede con Georges Duby quien, como prólogo a su obra *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*[56] trata de delimitar le *Champ de l'enquête*. Allí lanza su propósito de lograr el imaginario, la representación mental, la ideología... del sistema de los "tres órdenes" en el norte de Francia entre 1025 y 1225.

En sus conversaciones con Guy Lardreau del año 1980, Duby considera, aludiendo a este libro: "yo abordo allí, por primera vez de manera profunda, la historia de una ideología, de una ideología de la sociedad y del poder"[57].

En *Les trois ordres* la definición más claramente explicitada es la de ideología, por lo menos en lo que se refiere a sus efectos. "La ideología, lo sabemos bien, no es un reflejo de lo vivido, es un proyecto de actuar sobre él"[58].

El desarrollo del libro nos informa en realidad sobre la ideología antes que sobre lo imaginario.

Considera que uno de los problemas centrales de la historiografía actual es el de "la relación entre lo material y lo mental en la evolución de las sociedades"[59]. Sin duda, en el libro lo que predomina en mayor medida es más que lo mental, lo intelectual. Los capítulos están titulados con los nombres de los intelectuales que elaboraron teorías que, sin duda, intentaban estructurar la sociedad. Aunque ha anunciado antes que la figura triangular lleva "du rêve vers le vécu", creemos que sería más exacto decir que se va *desde el pensamiento a lo vivido*[60].

Georges Duby[61] toma como definición de ideología las palabras de Louis Althusser –que constituyen una de las dos definiciones de este autor– "un sistema (con su lógica y rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) dotado de una existencia y un papel histórico en el seno de una sociedad dada". Definición a la que –sin duda– le faltan límites estrictos –sus términos no siempre se desprenden de la

vaguedad. Estas líneas parecen aludir a un sistema constituido y vigente en una sociedad. No coinciden con lo que dice Duby poco más allá en el artículo mencionado: "las ideologías se presentan como una interpretación de una situación concreta"[62]. Ni con la siguiente frase del prólogo de *Les trois ordres* que hemos citado más arriba: "es un proyecto de actuar" sobre lo vivido. Aun las ideologías conservadoras son portadoras de dinamismo[63].

En el desarrollo de su artículo "Historia social e ideologías de las sociedades"[64] contradice esta aseveración, pues presenta a las ideologías como "banderas" o coberturas. Dice "estas observaciones ponen en guardia contra la tentación de sobrevalorar la acción de los sistemas ideológicos sobre el movimiento de la historia"[65].

Lo que vemos es que los historiadores mezclan conceptos, nos parece que les resulta difícil establecer límites netos a las diversas definiciones. Y por consiguiente, aplicarlas.

Creo que entre la historia de las ideologías por un lado y la historia de las mentalidades y el imaginario por otro ante los ojos del observador se presenta un movimiento inverso. Pienso que en la primera, el impulso aparece desde el creador o emisor de la idea a un grupo o a todo el cuerpo social en un acto de imposición –logrado o no. En cambio, en lo que se refiere a historia de las mentalidades e imaginario, el movimiento se dirige desde ese grupo social –parcial o total– al observador. Es un acto de afirmación –voluntaria o no– por un lado, de comprobación por el otro.

Creo que estas palabras mías pueden verse avaladas por las del Duby de *Hacer la historia*[66]; al hablar de ideologías revolucionarias dice que incitan a obtener victorias que llevarán "a un establecimiento definitivo". En suma, son activas y actuantes.

Decimos pues que vemos entre historia de las ideologías e historia de las mentalidades e imaginario una oposición direccional. Creo comprobar otra diferencia que reside en la naturaleza de la presión ejercida sobre la sociedad.

Podría parecer que las palabras de Duby, *las ideologías son activas y actuantes*, coinciden con la afirmación de Romero acerca de las ideas que constituyen la mentalidad: "son operativas, vigentes, actúan". Sin duda, ambas están dotadas de vida y vigor pero las ideologías se nos presentan con una mayor agresividad en los medios de imposición y en la existencia muy clara de la voluntad de imposición. En las mentalidades la presión social parece realizarse de manera más sutil, sin contar con un aparato propagandístico organizado, es corriente subterránea de gran fuerza sin directrices determinadas; gran fuerza inercial, sin expresión racional, sin objetivos explicitados.

Entre historia de las ideologías por un lado e historia de las mentalidades e imaginario por otro me parece que se ejerce la oposición deliberado-espontáneo.

Entre las tres categorías –ideologías, mentalidades, imaginario– creo, por lo demás, advertir una psicologización creciente, en el sentido de una menor nitidez conceptual y una mayor profundidad de motivación.

Sin duda, la *nouvelle histoire* aparece con una evidente indefinición de campos, una coincidencia de elementos sobre los cuales habrá de ejercerse la crítica. Por otro lado, subrayamos la inquieta apreciación de las nuevas fuentes, el insistente manejo de los documentos literarios y artísticos, cuya naturaleza supuestamente no debemos transformar pero que hemos de observar con una nueva perspectiva y utilizar como fuente históricamente válida.

Por fin, el claro enraizamiento psicologista que Le Goff supone se acentuará hasta llegar a constituir una historia *psicoanalítica*. Un futuro –el psicologista– que ya lo habían vislumbrado mucho antes otros historiadores.

Recordemos el clásico artículo de Marc Bloch publicado en el año 1933[67]: *Liberté et servitude personelle au Moyen Age: contribution à l'étude des classes*. Allí leemos: "siendo las instituciones humanas realidades de orden psicológico, una clase no existe sino por la idea que alguien se hace de ella".

No podemos olvidar los artículos de Lucien Febvre, *La psychologie et l'histoire* (1938) y *La sensibilité dans l'histoire* (1941)[68].

Un futuro –el psicologista– que también había previsto Duby en su artículo –aparecido en 1961– sobre historia de las mentalidades[69] así como Dupront en su trabajo del mismo año: "Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective"[70].

Estas tendencias actuales de la historia corresponden a la nueva imagen del historiador, construida, pensada, aceptada por quienes hoy hacen la historia con éxito.

El historiador se presenta, no se oculta, se mezcla con sus temas de análisis.

Esta posición ha tenido como uno de sus precursores válidos a Marc Bloch. Recordemos una de sus frases en *Apologie pour l'histoire*: "Una palabra domina e ilumina nuestros estudios: 'comprender'. No digamos que el buen historiador está por encima de las pasiones; cuando menos tiene ésa"[71].

Pero esta tendencia ha sido luego subrayada por los historiadores franceses actuales. Conocemos las declaraciones de Georges Duby en sus diálogos con Guy Lardreau en los que constantemente alude a la subjetividad del historiador. Subjetividad, para él, inexcusable, necesaria. Considera que cada generación de historiadores realiza "una elección, desdeña ciertos restos, por el contrario exhuma otros, a los cuales nadie prestaba atención desde

hace un cierto tiempo o desde siempre". Esos restos así elegidos son –además– interrogados de una cierta manera, se hacen determinadas preguntas que surgen de la subjetividad de los historiadores[72].

En esta exacerbación de la subjetividad, Duby llega a decir que la obra es una especie de auto-análisis[73].

Sin duda, se piensa que "la subjetividad no es una prisión y la objetividad no es la liberación de esa prisión".

Ambas se agregan, se adicionan. "En efecto, en la verdad de la historia, cuando la historia es verdadera, su verdad es doble, al estar constituida a la vez de verdad sobre el pasado y testimonio sobre el historiador"[74].

También insisten en esta imagen las confesiones que Pierre Nora recoge en su tomo de *ego-histoire* que nos hace recordar aquéllas con las que L.P. Curtis (jr) conformara su obra *El taller del historiador*[75].

Según dice Pierre Nora los ensayos que sobre su vida y obra nos ofrecen importantes hombres del quehacer histórico francés: Maurice Agulhon, Pierre Chaunu, Georges Duby, Raoul Girardet, Jacques Le Goff, Michelle Perrot, René Remond, no son "ni autobiografías falsamente literarias ni confesiones inútilmente íntimas, ni profesión de fe abstracta, ni tentativa de psicoanálisis salvaje". Sin duda estamos de acuerdo con Nora en el sentido de que estas páginas autobiográficas a que se han librado todos estos autores significan una necesidad de esclarecimiento acerca de sus elecciones vitales y profesionales, acerca de la imbricación de esas peripecias vitales y de las tendencias históricas que han elegido.

Jacques Le Goff[76] relaciona su placer por narraciones de cuentos y leyendas en su infancia con la elección del campo del imaginario en su *métier* de historiador.

"¡No sólo me vi seducido por el mundo del imaginario como lo estoy ahora sino que tengo la clara impresión que yo aplicaba a esos cuentos y leyendas una suerte de preestructuralismo infantil!".

La *ego-histoire* triunfa, el *pathos* se asume, por lo menos en el campo histórico francés.

Las nuevas tendencias, la búsqueda de nuevos campos de investigación por parte de los historiadores nacen sin duda de la dificultad que sienten para explicar su propio mundo. Un mundo que al acogerlos les presenta problemas e interrogantes: "La orientación de las investigaciones hacia los límites, hacia las fases de equilibrio de la sociedad, se refuerza a partir de los años setenta cuando el *boom* y su crecimiento parecen perder su impulso por mucho tiempo y dejan su sitio a una crisis mundial particularmente profunda que sume al mundo industrializado en la recesión, el paro y la inflación"[77]. "La crisis de la idea de progreso ha acentuado el renacimiento de las culturas anteriores a la industrialización"[78].

Sin duda, hay que señalar que el interés evidente que ha aparecido en los últimos años por la Edad Media obedece a este movimiento de búsqueda retrospectiva. Por eso hemos hablado de *histoire-rétro*.

Philippe Ariès –quien se declara *soixante-huitard malgré soi*– recuerda, cómo luego de mayo del '68 los jóvenes historiadores manifestaron su interés creciente por los aspectos arcaicos de nuestra sociedad, todos los aspectos de antes de la industrialización[79]. Aquellas características que defiende Emmanuel Le Roy Ladurie en su libro sobre Villefranche-du-Rouergue en el Aveyron, un villorio que describirá en su simplicidad "sans trop de cheminées crachantes et fumantes"[80].

A la utopía del proceso industrial, los historiadores oponen una contra-utopía, una vuelta a las formas arcaicas, actitud que conlleva el interés por todas las manifestaciones del folklore, de los testimonios narrativos del acervo anónimo, por la literatura de *colportage*, por la literatura *naïve*, por las formas de expresión colectivas e ingenuas.

Por ello, la historia de las mentalidades proliferó en los años '60 que fueron un momento de valoración del pasado, "una época de nostalgia de lo que el historiador inglés Peter Laslett llama 'el mundo que hemos perdido', es el momento en que se llega al conocimiento de que la sociedad industrial no es buena sino cruel y socialmente violenta y que en tiempos pasados existieron formas de vida social más pacíficas, más humanas, más orgánicas que la actual..."[81].

Para concluir, repetimos que los historiadores que cultivan la *nouvelle histoire* en sus manifestaciones más recientes, intentan definiciones que no siempre establecen límites netos.

Volvemos a recordar su condición de artesanos de que ha hablado Ricoeur.

Por ello, creo que puede aplicárseles las palabras que Eco[82] dedica a quienes le piden la receta para escribir un *best-seller*: "Vi spiego la mia ricetta, provateci". Declara que "E difficile pensare che la ricetta c'è ed è sotto gli occhi di tutti, è il romanzo stesso". Pensamos que esta metodología difícilmente aprehensible a través de las declaraciones, está expresada en las obras mismas de los historiadores de esta controvertida *nouvelle histoire*.

NOTAS

ADVERTENCIA

Las obras reciben un número en la lista bibliográfica. En las notas se indicará el número de la obra y las páginas correspondientes.

1 47, p. 231. Según Michael A. Gismondi (32, p. 1218) los "padres fundadores" como los llama –es decir los fundadores de *Annales*, Febvre y Bloch–, tomaron el término *mentalidad* de Lévy-Bruhl, de su libro *La mentalité primitive* publicado en 1922, o sea un año antes que apareciera *Los reyes taumaturgos* de Bloch. Para Lévy-Bruhl –prosigue Gismondi– la mentalidad primitiva se asemeja al pensamiento infantil "y llega a la conclusión que el animismo practicado por primitivos era alógico (es decir, similar a las pautas del pensamiento infantil) y claramente diferente de los caminos lógicos del pensamiento del hombre moderno. Teorizando de los ontogenético a lo filogenético, Lévy-Bruhl llega a la conclusión que las sociedades evolucionan de estadios primitivos, pre-lógicos, incivilizados, a estadios modernos, lógicos, civilizados. Este razonamiento produjo un profundo efecto en Bloch y Febvre". Se deben confrontar estas palabras de Gismondi con la afirmación-explicación de Duby citada más adelante (ver nota 14) según la cual el término habría sido acuñado por Mandrou-Duby.

2 15, p. 11.

3 1.

4 33.

5 31, p. 22.

6 47, p. 231.

7 50, p. 143.

8 22.

9 47, p. 176.

10 Id.

11 39, pp. 184-5.

12 38, pp. 81-98.

13 50, p. 143.

14 21, pp. 34-5.

15 54.

16 49, p. 15.

17 Nuevamente *Annales* (nov.-déc. 1989) plantea una revisión metodológica y considera que es necesario prestar atención a las "temporalidades humanas".

18 38, vol. III, p. 94.

19 Id., p. 82.

20 17, p. 122.

21 51, p. 13.

22 Id., p. 17.

23 46, p. 479.

24 Id., p. 479.

25 Id., p. 479.

26 15, p. 14.

27 51, p. 24.

28 42, p. VIII.

29 48, p. 249.

30 25, p. 23.

31 Id., p. 16.

32 35, p. 937.

33 58.

34 47, p. 232.

35 42, p. 18.

36 11, p. 14.

37 Acabadas de escribir estas palabras, tengo acceso al estudio de Jean-Claude Schmitt, Introducció a una historia de l'imaginari medieval en *El món imaginari i el món maravellós a l'edat mitjana* (ver 52). En esas páginas, el autor francés define de esta manera el imaginario: "Propongo pues, entender el imaginario en el sentido exacto de la palabra, como el conjunto de los procedimientos individuales o colectivos que tienden a construir, a asociar y a emplear imágenes mentales o materiales" (p. 16). Como vemos, Schmitt sólo habla de *el* imaginario y le atribuye un contenido que nosotros hemos considerado propio de *lo* imaginario. Como hemos dicho en el texto, creo que –aunque diferentes– ambos conceptos están ligados. Por otro lado, pienso que, la mayor capacidad del español para expresar las diferencias que separan el artículo neutro del masculino, nos permite establecer esta matización con mayor soltura.

38 S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, I., *q*. 84, *a* 6, *ad*. 2.

39 48, p. 250.

40 56, p. 94.

41 46, p. 480.

42 30, p. 102.

43 Id., p. 5.

44 43.
45 27, p. 360.
46 47, p. 226.
47 17, p. 38.
48 47, p. 233.
49 49, p. 17.
50 47, p. 179.
51 Id., p. 180.
52 Id., p. 232.
53 39, p. 23.
54 49, p. 13.
55 17, pp. 126 y 160.
56 23.
57 17, p. 114.
58 23, p. 20.
59 Id., p. 20.
60 Id., p. 17.
61 38, vol. I, p. 159.
62 Id., p. 168.
63 Id., p. 172.
64 Id., p. 169.
65 Id., p. 169.
66 Id., p. 160.
67 8, p. 115.
68 29.
69 20, p. 937 y ss.
70 24, pp. 3-11.
71 7, p. 112.
72 17, p. 40.
73 Id., p. 45.
74 Marrou, cit. en 50, pp. 141-2.
75 14.
76 47, p. 199.
77 17, p. 174.
78 Id., p. 174.
79 4, p. 119.
80 Id., p. 185.
81 49, p. 15.
82 28.

BIBLIOGRAFIA

1 A.A.V.V. [Lluís Roura (moderador) Josep Fontana, R. García Cárcel., C. Martínez Shaw, Josep Ma. Salrach], Debat, "La història de las mentalitats: una polémica oberta" en *Manuscrits. Revista d'història moderna*, Nº 2, diciembre 1985.

2 A.A.V.V., *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités, Mélanges Robert Mandrou*, Paris, P.U.F., 1985.

3 A.A.V.V., *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale*, Actes du 100° Congrès National des Sociétés Savantes. Paris-1975, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977.

4 ARIES, Philippe, *Un historien du dimanche*, Paris. Ed. du Seuil, 1980.

5 ARIES, Philippe, "L'histoire des mentalités", en *La nouvelle histoire*, Paris, Retz, 1987, pp. 402-423.

6 BARRACLOUGH, Geoffrey, *Tendances actuelles de l'histoire*, Paris. Flammarion, 1980.

7 BLOCH, Marc, *Introducción a la historia*, México, F.C.E., 1952.

8 BLOCH, Marc, "Liberté et servitude personelle au Moyen Age: contribution à l'étude des classes", *Anuario de Historia del Derecho español*, Madrid, Instituto de Historia del Derecho, vol. X, 1933, pp. 19-115.

9 BOUTHOUL, Gaston, *Les mentalités*, Paris, P.U.F., 1971.

10 BURGUIERE, André, "L'anthropologie historique" en *La nouvelle histoire*, ed. cit., pp. 37-61.

11 CORBIN, Alain, *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social, Siglos XVIII y XIX*, México, F.C.E., 1987.

12 CHARTIER, Roger, "Intelectual or socio-cultural history? The French trajectories" en *Modern European Intelectual History: Reappraisals and New Perspectives*, comp. Dominick LA CAPRA y Steven L. KAPLAN, Ithaca, 1982, pp. 13-46.

13 COUTAU-BEGARIE, Hervé, *Le Phénomene nouvelle histoire*, Paris, Economica, 1983.

14 CURTIS, L.P., jr., *El taller del historiador*, México, F.C.E., 1975.

15 DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la cultura francesa*, México, F.C.E., 1987.

16 DOSSE, François, *La historia en migajas. De "Annales" a la "nueva historia"*, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim - Institució valenciana d'estudis i investigació, 1988.

17 DUBY, Georges - LARDREAU, Guy, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1980.

18 DUBY, Georges, *Guillermo el Mariscal*, Madrid, Alianza, 1985.

19 DUBY, Georges, "Historia social e ideología de las sociedades" en *Hacer la historia*, ed. cit., vol. I, pp. 157-178.

20 DUBY, Georges, "Histoire des mentalités" en *Encyclopédie de la Pléiade* (sous la direction de Charles Samaran), t. II, *L'histoire et ses méthodes*, Bruges, 1961, pp. 937-66.

21 DUBY, Georges, "La rencontre avec Robert Mandrou et l'élaboration de la notion d'histoire des mentalités. Entretien avec...", en A.A.V.V., *Histoire sociale, sensibilités...*, ed. cit., pp. 33-35.

22 DUBY, Georges, *Le dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1985.

23 DUBY, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

24 DUPRONT, Alphonse, "Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective' en *Annales (E.S.C.)*, 1961, Nº 1, pp. 3-11.

25 DURAN, Gilbert. *Les structures antropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1984.

26 ECO, Umberto, *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen, 1985.

27 ECO, Umberto, *La estrategia de la ilusión*, Barcelona - Buenos Aires, Lumen - Ediciones de la flor, 1987.

28 ECO, Umberto, "Vi spiego la mia ricetta: provateci", *Il Messaggero*, domenica 2 ottobre 1988, p. 15.

29 FEBVRE, Lucien, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953.

30 GINZBURG, Carlo, *Les batailles nocturnes*, Paris, Champs-Flammarion, 1984.

31 GINZBURG, Carlo, "Renouveler la réflexion méthodologique" en *Le Monde*, vendredi 19 janvier 1990, p. 22.

32 GISMONDI, Michael A., "'The gift of theory': a critique of the *histoire des mentalités*", en *Social History*, vol. 10, Nº 2, pp. 211-230.

33 GOUREVITCH, Aaron, "Bloch, Febvre et la perestroïka" en *Le Monde*, vendredi 19 janvier 1990, p. 23.

34 GUIANCE, Ariel, *Muertes Medievales. Mentalidades medievales*, Temas y Testimonios, Nº 2, Instituto de Historia Antigua y Medieval - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1989.

35 KAUFMANN, Pierre, "Imaginaire et imagination" en *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1989, tomo 11, pp. 936-943.

36 LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Robert; REVEL, Jacques, *La nouvelle histoire*, ed. cit.

37 LE GOFF, Jacques, "Les trois fonctions indo-européennes. L'historien et l'Europe féodale", en *Annales (E.S.C.)*, 1979, Nº 6, pp. 1187-1215.

38 LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre, *Hacer la historia*. Tres vols. / vol. I: Nuevos problemas / vol. II: Nuevos enfoques / vol. III: Nuevos temas, Barcelona, Laia, vol. I (1978) / vol. II (1979) / vol. III (1980).

39 LE GOFF, Jacques, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988.

40 LE GOFF, Jacques, "Las mentalidades. Una historia ambigua" en *Hacer la historia*, ed. cit., vol. III, pp 81-98.

41 LE GOFF, Jacques, "L'histoire nouvelle" en *La nouvelle histoire*, ed. cit., pp. 210-241.

42 LE GOFF, Jacques, *L'imaginaire medieval. Essais par...*, Paris, Gallimard, 1985.

43 LE ROY LADURIE, Emmanuel, *La bruja de Jasmin*, Barcelona, Argos Vergara S.A., 1984.

44 MANDROU, Robert, "Entrevista con..." en G. SADOUL y otros, *La historia hoy*, Barcelona, Avance, 1976, pp. 269-281.

45 MANDROU, Robert, *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles*, Paris, Stock, 1975.

46 MANDROU, Robert, "L'histoire des mentalités" en *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1989, vol. 11, pp. 479-481.

47 NORA, Pierre (éd.), *Essais d'ego-histoire*, Paris, Gallimard, 1987.

48 PATLAGEAN, Evelyne, "L'histoire de l'imaginaire" en *La nouvelle histoire*, ed. cit., pp. 249-269.

49 REVEL, Jacques, "Génesi i crisi de la noció de 'mentalitats' ", *L'avenç. Revista d'història* Nº 106, Barcelona, julio-agosto 1987, pp. 10-19.

50 RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, Paris, Aux éditions du Seuil, 1983.

[51] ROMERO, José Luis, *Estudio de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza. 1987.
[52] RUIZ DOMENEC, José Enrique (comp.), *El món imaginari i el món meravellós a l'Edat mitjana*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986.
[53] SAIGNEUX, Joël, *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne du Moyen Age aux Lumières*, Paris, CNRS, 1982.
[54] SARTRE, Jean-Paul, *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1982.
[55] SCHMITT, Jean-Claude, "Introducció a una història de l'imaginari medieval", en A.A.V.V., *El món imaginari i el món meravellós a l'Edat Mitjana*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986, pp. 15-33.
[56] VAZQUEZ, Héctor, *Del incesto en psicoanálisis y en antropología*, México, F.C.E., 1986.
[57] VEYNE, Paul, "La historia conceptualizante", en *Hacer la historia*, vol. I, ed. cit., pp. 75-104.
[58] VOVELLE, Michel, *Immagini e immaginario nella storia. Fantasmi e certezze nella mentalitá dal Medioevo al Novecento*, Roma, Editori Riuniti, 1989.
[59] Id., *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.